

INSCRIÇÕES DE JENIPAPO E URUCUM: CORPO, MEDIAÇÕES E DISCURSOS ENTRE OS AIKEWÁRA

Ivânia dos Santos Neves

Universidade da Amazônia

Resumo: Durante a realização do projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”, os índios Aikewára, que vivem na Terra Indígena Sororó, no estado do Pará, em momentos diferentes, fizeram questão de aparecer diante das câmeras vestidos com roupas ocidentais e vestidos com sua pintura corporal, à base de jenipapo e urucum. Este artigo analisa, a partir das discussões sobre identidade, mediações e relações de poder, fundamentadas pelos estudos culturais e pela análise do discurso, como o corpo Aikewára se constitui nas fronteiras culturais em que este povo indígena vive e como ele materializa suas múltiplas identidades.

Palavras-Chave: Corpo Indígena, Aikewára, Cosmologia Tupi, Corpo, Etnicidade.

Abstract: Genipap and annatto subscriptions: body, mediations and discourses among the Aikewára. During the realization of the project "Suruí-Aikewára Children: between tradition and new technologies in school," the Aikewára Indians, who live in the Indigenous Land of Sororó in the state of Pará, in different moments, made a point of appearing before the cameras wearing Western clothes and their body painting, based on genipap and annatto. This paper analyzes, taking into account the discussions about identity, mediations and relations of power, motivated by cultural studies and discourse analysis, how the Aikewára body constitutes itself in the cultural boundaries where this indigenous people live and how it materializes its multiple identities.

Keywords: Indigenous Body, Aikewára, Tupi Cosmology, Body, Ethnicity.

“Vê se Tá Escrito Taraí Suruí!”

É pelo estudo dos mecanismos que penetram nos corpos, nos gestos, nos comportamentos, que é preciso construir a arqueologia das ciências humanas.

Michel Foucault

Esta fala, de uma menina Aikewára de 10 anos, traduz um dos momentos mais significativos que vivemos durante a realização do projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”. O enunciado materializa um sinal de mudança entre os



mais novos. Taraí falava agora de uma outra posição e queria marcar sua identidade indígena. Seu corpo estava vestido de jenipapo e urucum, bem diferente dos modelos ocidentais que via na televisão...

Ela, a exemplo do que acontece com a grande maioria das crianças que de alguma forma está conectada às grandes mídias, diariamente, está exposta às matrizes culturais do ocidente, que elegeram, desde o início das relações coloniais, o branco, louro de olhos azuis como ideal de beleza e civilidade. Não podemos ignorar que:

Como o próprio nome parece indicar, as mídias desempenham o papel de mediação entre seus leitores e a realidade. O que os textos da mídia oferecem não é a realidade, mas uma construção que permite ao leitor produzir formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta. (GREGOLIN, 2003, p.97)

Quando pensamos hoje na programação televisiva brasileira, basta olhar com um pouco de atenção para constatar como estas matrizes coloniais continuam hegemônicas. Quantos apresentadores de telejornais são negros ou índio na Rede Globo, ou ainda quantos protagonistas das telenovelas fogem do padrão europeu branco? Apenas 03 apresentadores negros e nenhum índio.

Em relação às telenovelas, só em 2004 uma atriz negra chegou à protagonista de uma novela global do horário das 19h e apenas em 2009, dando margem para muitos discursos preconceituosos, a mesma atriz, Taís Araújo, chegou ao horário nobre e viveu a Helena, em “Viver a Vida” de Manuel Carlos. Não há registros de atores indígenas nas redes de televisão brasileiras atualmente.

Nas telenovelas, os negros normalmente aparecem como escravos figurantes nas novelas de época, ou como empregados domésticos. Os índios, de forma mais silenciada ainda, nas poucas vezes em que apareceram, ainda estavam travestidos de branco, como foi o caso do índio Tatuapé, na novela global “Uga-Uga” (2000-2001), escrita por Carlos Lombardi, em que Cláudio Henrich,



<http://www.terra.com.br/exclusivo/televisao/novelas/ugauga.htm>

um ator louro de olhos azuis vivia um índio, que era o protagonista da trama.

De forma geral, não é o corpo índio, nem o corpo negro que ditam os modelos de identificação para as crianças. Vista pela telinha da televisão, num primeiro momento, sem reflexão sobre o assunto, a identidade indígena não cabe no mundo globalizado.

O objetivo deste artigo é mostrar como a relação de corpo e identidade étnica Aikewára foi passando por um processo de transformação durante as atividades do projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”. Para isso, as referências teóricas estão fundamentadas nas discussões sobre identidade, mediações e relações de poder dos estudos culturais e da análise do discurso.

Colonialidades Discursivas e Mediações

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado: composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais, o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, invariável e problemático.

Stuart Hall

Ainda que existam sociedades isoladas dentro da Amazônia, no Brasil, a maioria dos povos indígenas mantém relações efetivas com a sociedade envolvente. Já estabelecem, portanto, uma fronteira cultural com as instituições ocidentais (igreja, escola,



Terra Indígena Sororó – crianças Aikewára comemoram vitória do Brasil na Copa de 2010
Foto: Ivânia Neves

televisão, rádio, secretarias públicas, ONGs, entre outras). Nascidas dentro deste cenário, grande parte das crianças indígenas se constitui nestas fronteiras.

Todas as iniciativas voltadas para estas sociedades de fronteiras devem considerar a constante negociação de culturas em que vivem. Não cabem mais em uma única e estanque identidade e muito provavelmente nunca couberam. O discurso que prevalece sobre o isolamento pré-colombiano é apenas mais uma invenção ocidental, pois sempre houve interação entre as sociedades indígenas, através de rituais religiosos, festas, guerras etc.

Hoje, estes povos nativos da América são índios, mas são brasileiros, são estudantes, muitos estão imersos em práticas religiosas cristãs, são consumidores, telespectadores e já começam a ser usuários de internet. Acreditar que depois de contactadas estas sociedades não se atravessariam pelas culturas ocidentais é no mínimo ingênuo.

Historicamente, o início do contato entre as sociedades indígenas e as instituições ocidentais, além de terem resultado na morte de milhares de índios, quer seja por processos de violência, quer seja por questões de saúde, representa quase sempre uma grande desestruturação política e cultural. Este contato, no entanto, uma vez realizado estabelece uma nova e irreversível ordem para estas sociedades.

Desde o início da colonização, naturalmente, foi a palavra escrita, européia, branca e seus registros visuais que traduziram o “novo mundo” e seus habitantes para as sociedades ocidentais. Foram os discursos europeus, materializando seus diversos interesses, muitas vezes estabelecidos através do poder bélico de seus exércitos, que começaram os processos de mediação entre colônias e metrópoles.

Não é possível pensar, no entanto, que existiu um único sujeito particular que planejou o sistema colonial. Nem mesmo uma única instituição ocidental pode ser responsabilizada individualmente. O colonialismo europeu, tanto na América como em outras partes do mundo, se impôs a partir de uma multiplicidade de interesses. Os Estados europeus, com seus exércitos e seus

anseios de se tornarem impérios, as grandes empresas que começavam a surgir e desejavam abrir novas frentes de exploração econômica e a Igreja Católica com o objetivo de aumentar o rebanho de Deus são alguns dos mais visíveis fatores que impulsionaram as práticas coloniais.

Para alcançar seus objetivos, estas instituições ocidentais criaram uma série de estratégias de dominação, dispositivos que agenciavam a exploração de riquezas florestais e minerais, mas que se estruturavam na construção de cidades, na imposição de línguas oficiais, e que também estabeleceram os processos de sujeição impostos às sociedades indígenas. Para Foucault, dispositivo é um determinado agrupamento de práticas, que constituem um sujeito em uma trama de saberes e em um jogo de forças que lhes são imanentes.

Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2006, p. 244).

Embora não seja novidade que a grande maioria dos países, na contemporaneidade, é constituída por uma multiplicidade de processos identitários, é inegável que os discursos marcados pelo evolucionismo cultural, que elegeram o europeu e depois seus herdeiros como o ideal de civilização, ainda determinam bastante os processos de mediação nas sociedades ocidentais.

Os Aikewára e o Projeto

Os índios Suruí-Aikewára, de língua e tradição Tupi, vivem atualmente sob a liderança do cacique Mairá Suruí, na Terra Indígena Sororó, localizada entre os municípios



de São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia, no sudeste do estado do Pará, aproximadamente a 800 km da capital Belém. Somam hoje, segundo dados da enfermaria da aldeia, pouco mais de 315 índios, com mais de 200 crianças.

Quando foram contactados sistematicamente, nos anos de 1960, o grupo sofreu uma grande depopulação e chegou a apenas 33 índios. Diante deste quadro caótico, alguns antropólogos anunciaram o fim deste povo, mas os Aikewára sobreviveram e ainda hoje continuam passando por um processo de reestruturação social.



Tiapé Suruí – Foto: Alda Costa

As relações que estabeleceram com a sociedade envolvente interferiram bastante em suas práticas sociais. Se os mais velhos não dominavam a língua portuguesa, hoje, a maioria das crianças não fala com muita frequência sua língua tradicional. Assim como seus rituais religiosos e festivos, em diversas situações, veem-se ameaçados de desaparecimento em função da “invasão” da cultura ocidental.

Em relação ao corpo Aikewára, ele também se constitui hoje, nesta região de fronteira, de reestruturação e de negociação cultural. Se tradicionalmente eles não usavam as roupas ocidentais e as condições climáticas da região permitiam-lhes andar nus, a chegada das instituições ocidentais interferiu bastante em suas formas de vestir.

Entre saias ocidentais, sapatos industrializados, tintas de jenipapo e urucum é

possível encontrar uma pluralidade de identidades no corpo Aikewára, que se alternam e se complementam orquestradas pelos desejos e pelas necessidades destes sujeitos.

O projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias”, financiado pelo Criança Esperança, parceria da Rede Globo/UNESCO, é a primeira etapa de um programa maior da UNAMA- Universidade da Amazônia, que está voltado para o povo indígena Suruí-Aikewára. Seu período de realização é de fevereiro de 2010 a janeiro de 2011.

As crianças Aikewára, bem cedo, são expostas à escola ocidental, e às novas tecnologias da informação (televisão, telefonia celular, internet), o que é natural para quem vive nas fronteiras culturais. O problema é que grande parte destas crianças só tinha acesso às produções culturais do ocidente e o conhecimento produzido pelos povos indígenas ficava do lado de fora do seu universo de mediações.



Menino Aikewára

O principal desafio deste projeto é traduzir a cultura Aikewára para registros escritos e audiovisuais, respeitando suas singularidades. Nosso objetivo é contribuir com a construção de um currículo escolar que traduza a cultura tradicional desta sociedade e favoreça a efetivação de uma escola indígena realmente diferenciada. Estamos, juntos com eles, encontrando estratégias para que possamos nos apropriar das novas tecnologias da informação e lhes dar um significado social dentro da história Aikewára do presente. Segundo Martín-Barbero (2004, p. 19),

A apropriação, ao contrário, se define pelo direito e capacidade de fazer os nossos

modelos e as teorias, venham de onde venham, geográfica e ideologicamente. Isso implica não só a tarefa de ligar, mas também a mais arriscada e fecunda de redesenhar os modelos para que caibam nossas diferentes realidades, com a consequente e inapelável necessidade de fazer leituras oblíquas desses modelos, leituras “fora de lugar”, a partir de um lugar diferente, a partir de um lugar diferente daquele no qual foram escritos.

Tanto a produção dos livros como a dos filmes no projeto tem sido feitas a partir de experimentações didáticas, procurando uma linguagem que permita uma tradução coerente da cultura Aikewára. Como organizar a palavra escrita e o grafismo? Como trabalhar a linguagem audiovisual das narrativas sem que os filmes fiquem monótonos? Como enfrentar o deslumbramento dos Aikewára diante das novas tecnologias da informação? Aos poucos, estes são alguns desafios que estamos superando.

As atividades na Terra Indígena Sororó estão estruturadas na realização de 08 oficinas. A partir dos registros e das discussões com os Aikewára durante a realização destas oficinas é que produzimos o material didático, principalmente em recursos audiovisuais, de apoio à escola. Também nestes momentos fazemos discussões sobre as metodologias de ensino em diversas áreas do conhecimento.

O eixo norteador destas oficinas são as narrativas orais Aikewára. Contadas pelos pajés e pelos poucos índios mais velhos, estas narrativas traduzem o conhecimento e a memória deste povo. A oralidade é uma das principais características das tradições indígenas. É através da fala que a tradição e o conhecimento indígena há milênios vem passando de geração para geração. Equivocadamente, muitos estudiosos tentaram simplesmente transcrever estas narrativas, como se elas fossem limitadas à palavra falada. Neste processo, o corpo indígena e todos os seus significados ficam de fora.

Mihó Suruí, um dos pajés do grupo, normalmente, quando vai contá-las, faz uma pintura corporal relacionada a elas, canta e dança durante a narrativa e se utiliza de uma série de gestos e sons para compor sua performance. Traduzir apenas a fala de Mihó

para o texto escrito é empobrecer as narrativas e por consequência, empobrecer o conhecimento e a memória dos Aikewára.



Mihó Suruí

Foto: Lariza Gouvêa

Entremeios e Mensagens Aikewára

Não tira foto assim não, minino! Vai banhar! Tá feio! Tá sujo! Não pode aparecer assim não! Vai enfeiar o projeto aí!

(Hóy Suruí – professora indígena)

A primeira etapa do projeto previa um cadastro de todos os participantes e a primeira oficina, realizada apenas com as mulheres para definirmos o cardápio que deveria ser servido durante as oficinas. Como resultado desta primeira ação foi produzido um filme curta-metragem “A Comida Aikewára”, dirigido por Maurício Neves Corrêa, em que aparecem depoimentos das índias mais velhas, as responsáveis pela comida entre eles.

O cadastro evidenciava bastante as fronteiras culturais com o Ocidente: era a palavra escrita imposta. Os índios Aikewára não aceitam mais a denominação Suruí, que foi dada pelos não-índios. No entanto, em todos os documentos, certidões, títulos, carteiras de identidade, eles todos aparecem com o sobrenome Suruí, nenhum é Aikewára: Mairá Suruí, Mihó Suruí etc. Há um descontentamento em relação a isso e eles estão tentando rever na justiça esta denominação. Infelizmente, na literatura especializada sobre sociedades indígenas, eles aparecem como Suruí do Pará.

Não tínhamos idéia do alcance destas atividades de cadastro. Estávamos preocupados com as estatísticas para a compra de material. Mesmo sem saber, iniciávamos alguns significativos processos de mediação. Eram os registros escritos, as telas da

máquina fotográfica, da filmadora e do computador...

Os corpos começavam a ser registrados. A preocupação de Hóy e das outras mães mostrava que não queriam aparecer de qualquer jeito, era preciso mediar a identidade Aikewára que ia ser registrada. Estávamos na escola, uma instituição ocidental. As crianças deviam aparecer banhadas e com roupas bonitas.

Não fizemos qualquer exigência neste sentido, mas, nossas roupas, nossos corpos e nossos equipamentos não eram neutros, também falavam de algum lugar e eram interpretados pelos Aikewára.

O corpo em sua localização (espaço histórico-social) determina sentidos, posições discursivas, funcionando como *espessura material significativa*. Uma espessura material que é estrutural, simbólica e imaginariamente constituída como linguagem. O corpo, em sua visibilidade, posiciona discursivamente o sujeito, sobredefinindo seu dizer, direcionando os sentidos e determinando as formas de relação inter-pessoal. Compreendido como espessura material significativa, o corpo é a forma, o espaço e o texto nos quais o sujeito se simboliza, se representa e é representado, é a linguagem em toda sua força constitutiva no sujeito, em seus aspectos de opacidade, de contradição, de equivocidade (HASHIGUTI, 2008, p. 71).

Esta fotografia, de algumas meninas Aikewára, foi tirada no primeiro dia de cadastro do projeto.



Foto: Maurício Corrêa

A hora da foto virou uma festa. Era a primeira vez que a maioria deles se via numa

foto. Como trabalhamos com fotos digitais, o encantamento foi maior ainda, quando se viram na telinha do computador. Embora não tivéssemos atentado, estávamos dando início aos processos de mediação entre eles. Na visão dos Aikewára, eles não poderiam aparecer de qualquer jeito.

No início dos registros, havia algumas crianças arrumadas, de banho tomado. Nós não fizemos nenhuma exigência neste sentido. Mas diante das primeiras fotos, as mães começaram a impedir que as crianças aparecessem sem se arrumar. E foi uma grande movimentação na aldeia. Neste momento, o “se arrumar” significava tomar banho e vestir a melhor roupa que tivesse para sair na foto. Não imaginávamos como eles mudariam em relação ao “se arrumar” para ser fotografado e filmado.

Quando começou o projeto, não tínhamos a dimensão de como as representações que produziríamos se atravessariam, se constituiriam com o próprio processo de construção. A fala da Hóy, que inicia este tópico, ilustra bem esta situação, pois demonstra como as representações vão se construindo.

Outra particularidade do cadastro que nos surpreendeu, mas que para eles era absolutamente natural, diz respeito aos nomes. Não existem nomes repetidos. Dentro da percepção cosmológica dos Aikewára, duas pessoas não podem ter o mesmo nome, já que não tem o mesmo corpo “Cada um é um e tem que ter seu próprio nome” afirmava Arihêra Suruí, uma das principais representantes da cultura tradicional Aikewára. Arihêra ficou ao nosso lado o tempo todo dizendo o que significavam os nomes das crianças, eram nomes de pássaros, peixes, plantas, astros celestes. Ao final ela disse “Meu nome não tá aí não, porque eu não sou criança, mas Arihêra significa tartaruga em português. O que significa o nome de vocês?”.

Os nomes não se repetiam, mas havia algumas crianças que declaravam dois nomes: um Aikewára e outro o nome “branco”. Taraí, uma índia de 10 anos, disse que preferia ser chamada pelo seu nome “branco”, que era Talita. Ela alegava ser mais fácil de aprender. O nome Talita a deixava mais incluída na

cultura ocidental. Além de tudo, achava mais bonito.

A segunda oficina foi sobre “O Caminho da Anta” e teve início depois da exibição do primeiro filme “A Comida Aikewára”. Podemos sentir a diferença entre os índios mais novos depois desta exibição. Nunca haviam se visto na “telinha” e o efeito imediato foi de estímulo. Na língua tradicional, *Aikewára aúwa* significa Aikewára na televisão.

Os Aikewára se reuniam na frente de uma televisão de LCD. Na tela, o menino Sari cantava a música para toda aldeia, depois a índia Arihêra contava a história das comidas. Pela primeira vez na terra indígena Sororó, os Aikewára eram os protagonistas do filme (CORRÊA, 2010).

Nesta segunda oficina, o corpo Aikewára que deveria aparecer nos registros havia demandado novos sentidos sociais. Eles estavam todos preparados para se pintar. Decidiram que certo mesmo era aparecer pintado com o grafismo Aikewára, ou melhor dizendo, que deviam aparecer vestidos com os desenhos Aikewára e não de banho tomado e arrumados com roupas ocidentais. Para eles, não fazia sentido registrar sua cultura vestido de “branco”. A aldeia inteira se pintou de jenipapo... Se num primeiro momento as mães reivindicavam uma identidade ocidental, na continuidade do projeto, o olhar Aikewára foi mudando.



Hóy Suruí preparando a tinta de jenipapo para pintar os alunos.
Foto: Mônica Cruvinel

Analisando as relações entre identidades, mídias e discursos, afirma Gregolin (2007, p. 11):

Seria redutor entender que há apenas passividade diante do agenciamento coletivo da subjetividade; pelo contrário, há pontos de fuga, de resistência, de singularização. Não há, nos discursos da mídia, apenas reprodução de modelos – ela também os reconstrói, reformata, propõe novas identidades.

Nas viagens seguintes, o jenipapo apareceu acompanhado da tinta vermelha do urucum, depois da plumagem Aikewára com seus adornos de cabelo, suas saias e seus expressivos araraw, que são conhecidos entre nós como cocar.

No final de junho de 2010, quando a Rede Globo chegou para fazer uma matéria entre eles, embora eu fizesse o papel de tradutora cultural, foram eles, os próprios Aikewára que deram o tom da matéria. Enquanto a jornalista circulava pela aldeia, entrevistando as pessoas, eles se reuniram e realizaram o Sapurahai, música e dança tradicionais. A força com que dançavam e cantavam nos obrigou a parar o que estávamos fazendo e a matéria se voltou para o Sapurahái. Eu e minha equipe, diretamente, não tínhamos nada a ver com isso.



Meninas Aikewára no Sapurahai
Foto: Ivânia Neves

Alguns meses depois dos primeiros registros, uma das crianças entrevistadas pela Rede Globo foi Taraí, que no início preferia ser chamada de Talita. Na hora que a jornalista perguntou seu nome, ela respondeu:

“Taraí, Taraí Suruí”. Depois que acabou de falar, ela foi até a Lariza Gouvêa, uma das bolsistas do projeto e pediu: “Vê lá, Lariza, vê se a moça anotou meu nome direito. Vê se tá escrito Taraí Suruí!”.

No processo de negociações culturais que se iniciou com o projeto, a fala de Taraí dá visibilidade às suas identidades cambiantes, de alguém que vive nas fronteiras culturais. Se no início era mais bonito ser ocidental, diante da Rede Globo e da força e da emoção do Sapurahai, ela julgou mais procedente marcar sua identidade Aikewára. Para Gregolin (2007, p. 11):

Ao mesmo tempo, há uma tensa relação entre a mídia e seus leitores: a subjetividade é fabricada e modelada no registro social, mas os indivíduos vivem essa subjetividade tensivamente, reapropriando-se dos componentes fabricados e produzindo a singularização, criando outras maneiras de ser. Se só houvesse submissão, não haveria produção de novos sentidos. Acontece que não há agenciamento completo das subjetividades, mas um permanente entrelaçamento móvel entre as forças de territorialização e as de desterritorialização, ambas agindo e provocando contradições.

Quando começamos o projeto, falamos que faríamos os filmes, o CD e os livros, mas não impusemos condições, eles próprios deveriam decidir o que seria registrado e como seria. Se no início precisou tomar banho e ficar bem arrumadinho, o próprio processo orquestrado por eles mesmos se encarregou de inserir o jenipapo e o urucum. Isso absolutamente não significa que os Aikewára deixaram de assistir à programação da televisão, ou que tenham abdicado da cultura ocidental. Esta é uma situação irreversível. Penso que o que



Cena do filme Tapi'i Rapé"
Mihó e Arihêra Suruí

vem mudando entre eles, é que agora eles conseguem se significar também com sua identidade indígena nas telinhas.

A essas alturas do século XXI, não podemos mais pensar a identidade indígena dentro de uma camisa de força. Nós e eles vivemos nestas fronteiras, melhor para todos, se todos puderem negociar suas identidades. E, esta possibilidade de negociação com as novas tecnologias da informação é a brecha que deixa ver uma outra realidade.

Não é preciso falar muito sobre o sentido da Rede Globo no Brasil, tanto em seus aspectos positivos como negativos. O fato é que depois da matéria, pelo menos nas cidades circunvizinhas da Terra Indígena Sororó, os Aikewára deixaram de ser vistos apenas como índios selvagens e ferozes. O Sapurahai mostrou a força e a delicadeza Aikewára nas telinhas de todos os brasileiros, exibido no Jornal Nacional. Mas, o maior mérito desta história toda é o sentido que a tradição e o novo estão adquirindo entre os próprios Aikewára.

Considerações Finais

Mais de cinco séculos depois de Colombo, o mundo mudou e o continente americano escreveu histórias bastante diferenciadas. Quando pensamos nas sociedades indígenas, no entanto, estas relações de poder, agenciadas pelos interesses coloniais europeus, que desde o início inventaram um índio selvagem, destituído de racionalidade e de direitos, ainda estão bastante vivas na memória das populações americanas.

Hoje, a mídia alcançou uma pluralidade de novos espaços e já podemos sentir os alcances da Web 2.0 com seus blogs e sites de relacionamentos anunciando a “democratização” da comunicação. Só não podemos ignorar, que apesar de tantas transformações, todos estes processos de mediação continuam entoados pelas antigas e remasterizadas relações de poder que dividiram o mundo entre metrópoles e colônias.

Sem muita dificuldade, numa pesquisa no Google, se colocarmos “Índios Tupinambá”, “Imagens”, o que aparece são os registros feitos pelos europeus, no início do século

XVI, tomados como legítima representação da antropofagia. Neles, este importante ritual, desprovido de qualquer aspecto religioso, aparece como uma refeição cotidiana daqueles malvados e selvagens índios. A invenção do índio selvagem que se iniciou com os interesses ibéricos pode ser acessada sem nenhuma dificuldade tecendo na Web. Seria ingênuo acreditar que os velhos discursos não estariam traduzidos para o dígito.

Não podemos desconsiderar os processos históricos em que se construíram as fronteiras entre os povos indígenas e as sociedades ocidentais. Por outro lado, acreditar que não existe um horizonte de possibilidades que permita a desconstrução deste discurso hegemônico, é também uma maneira de reforçá-lo.

Não existem discursos hegemônicos sobre as sociedades indígenas que as tenha feito calar definitivamente. Sempre existiram e sempre existirão tensões discursivas, conflitos, polêmicas, resistência. Em relação às novas tecnologias da informação não é diferente. Para Martín-Barbero (2004, p. 192):

As tecnologias não são meras ferramentas dóceis e transparentes e não se deixam usar de qualquer modo, são em última instância a realização de uma cultura, e dominação das relações culturais. Mas o redesenho é possível, se não como estratégia, ao menos como tática, no sentido que lhe dá M. de Certeau: o modo de luta daquele que não pode se retirar para o seu lugar e vê-se obrigado a lutar no terreno do adversário.

O mais forte, de fato, ganhou, na maioria das vezes, mas é possível trapacear. Por que não se apropriar destas tecnologias da informação? Nosso empenho, no momento, dos Aikewára e da equipe de alunos e de profissionais envolvidos no projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias” é mostrar que existem iniciativas na contramão desta história.

Referências

CORRÊA, Maurício. **Projeto apoiado pelo Criança Esperança**. Belém: aikewara.blogspot.com : 2010.

<http://aikewara.blogspot.com/2010/05/projeto-apoiado-pelo-crianca-esperanca.html> - em 16/06/2010 às 10h.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2007.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Análise do Discurso e mídia**: a reprodução das identidades. Revista Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo, Vol. 4, No11 (2007).

_____. **O acontecimento discursivo na mídia**: metáfora de uma breve história do tempo in GREGOLIN, M. Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz (2004).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

_____. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

HASHIGUTI, Simone. **Corpo de Memória**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2008

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de Cartógrafo**: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004

NEVES, Ivânia. **A Invenção do Índio e as Narrativas Oraís Tupi**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2008

_____. **A invenção do índio**: ideologia e história In: O Discurso na Contemporaneidade. Araraquara : Claraluz, 2009, v.1, p. 341-351

_____. **Imagens em Bakhtin** In: SILVA, Maria do Perpétuo Socorro Cardoso. As interfaces dos estudos linguísticos. Belém: Editora Unama, 2008, v.4, p. 55-66.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

<http://www.terra.com.br/exclusivo/televisao/novelas/ugauga.htm>

Recebido em: 05 de outubro de 2011.

Aceito em: 13 de dezembro de 2011.